

# DOS O TRES COSAS QUE SÉ *acerca del concepto de cultura*

MARSHALL SAHLINS\*  
(TRADUCCIÓN DE JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA)\*\*

## Resumen

EL TEMA CENTRAL DE ESTA CONFERENCIA TRATA SOBRE LA PERMANENCIA DEL SIGNIFICADO de cultura como concepto antropológico y del de su permanencia entre los pueblos que estudian los antropólogos. Cuestiona el rechazo que el funcionalismo superficial hace de la afirmación de la diferencia cultural de los pueblos –la llamada invención de la tradición– y la vigencia de tales distinciones –la inventiva de la tradición–. Sostiene, además, que precursores como Boas, Linton, etcétera, lejos de ser responsables de las críticas contemporáneas sobre su trabajo, aportaron ideas acerca de la cultura que aún son pertinentes para la comprensión de las formas y procesos culturales actuales. La diferencia es que, en aquel entonces, ellos tuvieron una ventaja sobre la mayoría de nosotros: no tuvieron el temor paralizante de la discusión posestructuralista.

## Abstract

THIS LECTURE IS MAINLY ABOUT THE ENDURING SIGNIFICANCE OF CULTURE AS AN anthropological concept and of its endurance among the people anthropologists study. It argues against the easy functionalist dismissal of the peoples' claims of cultural distinction (the so-called invention of tradition) and for the continued relevance of such distinctions (the inventiveness of tradition). It also argues that the anthropological codgers such as Boas, Linton, et al., far from being guilty of all the bad things people are now saying about them, had ideas about culture that are still pertinent to the understanding of its contemporary forms and processes. But then, they had one advantage over most of us today: they had no paralyzing fear of structure.

## NOTA DEL TRADUCTOR

RECIENTEMENTE, EN UNA EDICIÓN DE LA REVISTA *CURRENT ANTHROPOLOGY* (Vol. 40 Supp., Feb. 1999), se discutía la vigencia del concepto de cultura en la antropología. Esta discusión ha obligado de algún modo a los antropólogos a revisar su genealogía y a precisar las tradiciones académicas que lleva consigo. Desde este punto de vista, la traducción de la conferencia del profesor Marshall Sahlins, presentada en Londres como Huxley Memorial Medal ante The Royal Anthropological Institute (RAI) en 1998, es relevante por cuanto precisa aspectos teóricos e interpretativos sobre el concepto de cultura en el contexto de la disciplina, especialmente en las tradiciones académicas estadounidense e inglesa. Sus comentarios al respecto evidencian apreciaciones que en nuestro medio resultan a veces desconocidas y en esa medida, advierten del uso cauteloso que se debe asumir con los conceptos y los términos comunes y no comunes en el discurso antropológico.

Agradezco al profesor Marshall Sahlins y a The Royal Anthropological Institute (RAI), por permitir la traducción de esta conferencia, e igualmente a Elizabeth Tabares, Cristóbal Gnecco, Hernán Torres, Guillermo Ospina, Santiago Giraldo y Ricardo Richards por sus valiosos comentarios. No sobra advertir que las interpretaciones sobre el texto son responsabilidad del traductor.

\* Profesor emérito adscrito al departamento de antropología de la universidad de Chicago. Conferencia en Memoria de Thomas Henry Huxley (1825-1895), destacado naturalista inglés, defensor de la teoría evolucionista de Darwin. The Royal Anthropological Institute (RAI) estableció esta distinción en 1900 que constituye el más alto honor que otorga el Instituto. Se concede anualmente por votación del Consejo a un científico, extranjero o británico, distinguido en cualquier campo de la investigación antropológica. En los últimos treinta años han merecido dicha distinción antropólogos connotados como George P. Murdock, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Edmund R. Leach, Clifford Geertz, Louis Dumont, Lewis Binford, Fredrik Barth, Mary Douglas, George Stocking, Sydney Mintz, Jack Goody y más recientemente Pierre Bourdieu entre otros. La conferencia fue publicada en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, Number 3, September 1999.

\*\* Jairo Tocancipá-Falla, departamento de antropología, universidad del Cauca. Miembro del grupo de investigación GESC. Actualmente está cursando la maestría en antropología social en la universidad de Cambridge, Girton College, Inglaterra.

## PREÁMBULO

PIENSO INICIAR CON EL ANTECEDENTE INTELECTUAL DE MI IDEA DE CULTURA, que corresponde a la civilización americana occidental, y con algunas reflexiones sobre el sentido que tomó en

Gran Bretaña. Los malentendidos transatlánticos sobre el concepto de cultura se mantienen como hace media centuria, cuando George Peter Murdock y Raymond Firth, dos personas separadas por un lenguaje común, debatieron los temas en las páginas de la *American Anthropologist*. Como señaló Murdock, la antropología cultural americana y la antropología social británica tienen dos objetos científicos: los primeros estudiaron la cultura, los segundos, los sistemas sociales. Y como los británicos no habían apreciado la cultura ni examinado sus procesos, Murdock (1951: 471) se sintió motivado por estas *peculiaridades* para llegar a la sorprendente conclusión de que ellos no eran antropólogos, “eran sociólogos, dijo, aunque de un tipo anticuado, cosecha de los años veinte, una clase todavía no redimida por el concepto de cultura”. Para mostrar qué tanto no han cambiado las cosas, consideré la discusión del “proyecto americano de la antropología cultural”, recientemente expresado por Adam Kuper. Informado por un “espíritu político” que Kuper (1994: 538-539) encuentra distintivamente americano y, en su populismo romántico, afín a la “posición favorecida por nacionalistas y escritores socialistas”, esta antropología cultural “es un poco distinta del proyecto dominante europeo de la antropología social”. En verdad, en tanto la antropología americana está preocupada por la construcción cultural de la etnicidad y otros “diálogos culturoológicos”, no es realmente una ciencia social. La “antropología cultural de los neoboasianos es un proyecto de las humanidades”. Vino nuevo en odres viejos.

Es posible concluir después de varias décadas de autorreflexión disciplinaria, que la antropología no existe, dado que no es sociología sino humanidades. Alternativamente, es alentador saber que los antropólogos son capaces de compartir con quienes estudian la habilidad de construir diferencias étnicas al desarrollar contrastes personificados de valores culturales seleccionados. De hecho, existe una larga historia de diferenciación étnica detrás de esta controversia, que involucra también alemanes y franceses, y un complejo juego ideológico de ajedrez en el cual las piezas de *cultura*, *civilización* y *sociedad* han pasado a través de numerosos intercambios de espacio geográfico y semántico. No puedo hacer todo el recorrido (véanse Elías, 1978; Hartman, 1997: 204-205; para otras referencias, Sahlins, 1995: 10-11), pero retomo el debate planteado en la universidad de Michigan en los años 1950, cuando Leslie White tuvo cierta

idea de lo que estaba en juego en las discusiones sobre cultura –pienso que aún es la mejor idea, porque todavía está en juego–.

El símbolo es “el origen y la base de la conducta humana”, como escribió White en el título de un ensayo bien conocido (1949: 22-39). En todas sus dimensiones, incluyendo la social y la material, la existencia humana está simbólicamente constituida; esto es, culturalmente ordenada. Esa es una posición que no acepto. White acostumbraba decir que ningún mono podría apreciar la diferencia entre agua bendita y agua destilada, porque químicamente no existe ninguna diferencia. ¿Cómo podría un mono ser capaz de aplicar una regla de matrimonio que proscriba primos paralelos y exige uniones con la clasificación de primos cruzados? –con toda justeza, hoy en América los estudiantes de posgrado de antropología tampoco pueden hacerlo–. En tales ejemplos, la oposición cultura-naturaleza fue motivada; equivalía a la proposición de que lo cultural coopta lo biológico e incluye lo social. Ni las herramientas prácticas escaparon a las afirmaciones de White relativas a la capacidad simbólica humana. Ciertamente él era un determinista tecnológico confirmado. Pensó que la gente que tenía hachas de mano como herramientas principales –cazadores y recolectores– debía tener en correspondencia una sociedad simple, con ideas (verdaderas) limitadas del cosmos. De otro lado, con un estilo contradictorio, White también insistió en que tal determinación tecnológica, aun el hacha de mano, estaba constituida por y como ideas. Un hacha era un fenómeno simbólico, tanto con respecto a su modo de producción, como a sus valores y propósitos como objeto. Para White, lo simbólico incorporaba la determinación tecnológica de lo simbólico<sup>1</sup>.

Ésta no fue la visión de Radcliffe-Brown y otros estructural-funcionalistas, o en verdad de la mayor parte del mundo de habla inglesa, para quienes la cultura fue más bien el ideario de la “materia real”, siendo ésta “la estructura social” o “el sistema de relaciones sociales”. Cultura era el idioma local acostumbrado, por medio del cual el sistema social se expresaba y se mantenía. En contraste con el monismo simbólico de White, se trataba del clásico dualismo de cultura y sociedad, involucrando también la devaluación del

1. El énfasis específico de White sobre lo simbólico –no sobre la conducta aprendida– como cualidad diferenciadora de la cultura, no era lo popular en la antropología de su tiempo. Pero ésta hizo paralelo o, en algunos casos, interactuó para efectos similares con los argumentos de Kenneth Burke (1966: 3-24), Ernst Cassirer (1933; 1955-7) y Susanne Langer (1976[1942]).

primero con respecto al segundo. Histórica o simplemente contingente en relación con la sistematicidad de la estructura social, la cultura, como lo señaló Edmund Leach, “provee la forma, el ‘vestido’ de la situación social” (1954: 16). La metáfora costumbre/disfraz es apta –el artificio que arropa una realidad más fundamental– porque apenas esconde, bajo la noción de “cultura”, el más viejo sentido anglofrancés de *civilización* como un revestimiento pulido sobre disposiciones básicas de la burguesía o los pueblos colonizados. Cargado con esta historia, el concepto de cultura entró en un cúmulo de dificultades epistemológicas en Gran Bretaña, aún más allá de su popularidad en América. Por comparación con la realidad –sustancia e instrumentalidad de la estructura social–, la cultura era una “abstracción”, como la consideró Radcliffe-Brown (1940: 2). Más aún, la noción de estructura social estuvo produciendo individuos pragmáticos cuyos intereses e intenciones, ya sea a favor del sistema o en contra de él, fueron constitutivos de éste. La sociedad estaba donde estaba la acción, y ésta respondió a la política y economía reales. En lo que respecta a la cultura en abstracto, Radcliffe-Brown se pregunta: ¿podrían imaginarse dos de ellas juntándose y produciendo una tercera cultura, el contacto cultural del que hablan los antropólogos americanos y Bronislaw Malinowski? Acerca de la cultura Mary Douglas ha dicho: “Nunca hubo noción tan ligera –en general– en un universo científico con su propio estilo; no desde que los ángeles, cantando, soplaron los planetas a través del cielo medieval, o desde que el éter llenó los vacíos del universo de Newton” (en Weiner, 1995: 18).

La reacción de White a tal idealismo de una cultura abstracta, fue similar a los argumentos de Durkheim acerca de los hechos sociales, y al hecho de que los objetos, las ideas y prácticas –incluyendo relaciones sociales– son también herramientas de la experiencia humana, aunque no todas son sustancias como cosas físicas. Ni son abstracciones:

Las palabras son rasgos de la cultura. Por qué llamarlas abstracciones más que el ladrido de un perro o el “cuac” de un pato... los hogares poliginios son rasgos de la cultura. Pero, ¿por qué llamar a un esposo y tres esposas una abstracción, más que un núcleo atómico y tres electrones?... Un caballo salvaje no es una abstracción. ¿Por qué denominar a un caballo domesticado (un rasgo cultural)? (White, 1949: 96-97).

Tales *rasgos culturales* no fueron menos empíricos que las formas sociales. De hecho, uno de ellos, el hogar poliginio, es una forma social. Las familias poliginias, maternidad, realeza, géneros, jefes, linajes, todas estas relaciones y estatus están simbólicamente constituidos. Y, ¿qué es esto, cultura o sociedad? Ciertamente, en aquellos días sí tenían verdaderas riñas de gallos ontológicas. Y cuando vienen a la evaluación académica los reclamos indígenas contemporáneos sobre la distinción cultural –el “culturalismo” del cual mi conferencia tratará–, todavía se sigue trabajando sobre los desacuerdos básicos, aunque con nuevas distribuciones sobre el tablero internacional.

## LA CONFERENCIA

**D**E REPENTE, TODOS TIENEN UNA CULTURA. LOS ABORÍGENES AUSTRALIANOS, los inuit, los isleños de Pascua, los chambri, los ainu, los bosquimanos, los kayapo, los tibetanos, los ojibway: aun pueblos cuyas formas de vida murieron décadas atrás, ahora demandan un espacio indígena en un mundo modernizador bajo el estandarte de su *cultura*. Utilizan ese término o algún equivalente local cercano. Respaldan sus reclamos con referencias a tradiciones distintivas y costumbres que involucran contrastes denigrantes con “el amor al dinero” y otros defectos del carácter de sus maestros coloniales de antes. “Si no tuviésemos *kastom* (*costumbres*)”, los de Nueva Guinea –dicen a su antropólogo– seríamos como Hombres Blancos<sup>2</sup>.

Los antropólogos, junto con el resto del llamado *mundo desarrollado*, fueron tomados por sorpresa. Pensaron que los de Nueva Guinea y los de su clase llegarían a ser algo así como los Hombres Blancos o algún otro infortunio. Creyeron en lo que podría ser llamado la “teoría de la desesperanza”. Esta

2. He aquí una observación característica del culturalismo moderno:

Una cosa era clara acerca de hacer antropología en la contemporánea Nueva Guinea: cada uno era auto-conciente acerca de la “cultura”. Los papuanos, como otros a lo ancho del mundo, estaban invocando la cultura al tratar con la fluidez de identidad y un cambio en el *locus* de recursos importantes a finales del siglo XX, la “modernidad” poscolonial –una modernidad progresivamente afectada por el capitalismo transnacional y por el poder del estado–. En contextos que van desde la aseveración local hasta la certificación del estado, la cultura, equiparada con lo tradicional, fue cada vez más empleada, en estas circunstancias cambiantes, como una fuente y como un recurso. Esto se entendió como un determinante central y explícito para la actual identidad y eficacia política (Errington & Gewertz 1996: 114).

teoría, antecesora lógica de la teoría de la dependencia, previó el colapso inevitable de las culturas indígenas bajo el impacto despedazador del capitalismo global. Desmoralizados e inmóviles, los pueblos quedarían históricamente inanimados, atrapados en la anomia sin metas del vacío cultural. Aquí se tiene una de tantas observaciones: cuando Rivers, apesadumbrado, se refiere a los melanesios como “muriendo de aburrimiento”; cuando escuchamos acerca de los nativos (nómades) de Siberia que están perdiendo su gusto por la vida; cuando los indios americanos, especialmente los hombres, son representados por funcionarios gubernamentales como perezosos y parásitos indolentes, carentes de toda iniciativa y ambición, se trata de fórmulas diferentes para el mismo hecho fundamental: que la vida, en un vacío cultural, no es vida para el género humano, y esto es precisamente el trágico escenario dado a los nativos por la intrusión del “blanco” y su civilización (Goldenweisser, 1937: 4294-30, 492; Kroeber, 1948: 437-438; Locke & Stern, 1946: 89, 99).

Por supuesto, esta destrucción también ha ocurrido con demasiada frecuencia. Pero la disolución de mundos prístinos ha sido algo más que el resultado empírico de la ciencia occidental, aun cuando continúa ocurriendo a pesar de que los pueblos sobrevivientes están tomando culturalmente sus aflicciones por su cuenta.

3. O quizás a los antropólogos se les unirán científicos sociales partidarios del “fin del juego” como Fukuyama, para quien “importan poco los extraños pensamientos que se les ocurren a los pueblos en Albania o Burkina Faso (1989: 9). Dirlik destaca la paradoja establecida por la disyunción de la crítica cultural posmoderna, de un lado, y las políticas culturales de pueblos indígenas, de otro: “Aun cuando la crítica cultural considera al pasado un juguete en manos del presente, la carga del pasado obsesiona la política contemporánea en la reafirmación de identidades culturales” (1996: 3; cfr. Warren 1992: 209). Entre los antropólogos, el rechazo de una *cultura* substancial ha ido tan lejos que muchos apoyan la ambigüedad semántica y gramatical, aconsejándonos abandonar el sustantivo *cultura* por el adjetivo *cultural*, como si éste último significara algo sin el primero.

Kerry Howe (1977) y Nicholas Thomas (1990), señalan que el presagio de un “impacto fatal” estaba presente en los diarios de los primeros “descubridores” europeos de las islas del Pacífico. En el tropo roussonian de la historia trágica —el temor y aborrecimiento de los efectos del *laissez-faire* del capitalismo sobre una cultura auténtica, así como de la anarquía sobre lo dulce y la luz, o la desaparición de los placeres y las necesidades de la vida rural—, tal pesimismo sentimental viene de lo profundo de la experiencia europea. La nostalgia por las culturas perdidas, anota Renato Rosaldo (1989), todavía

ronda particularmente a la antropología. Así, muy pronto cada uno tendrá una cultura; solamente los antropólogos lo dudarán<sup>3</sup>.

Muchos antropólogos sostienen que las llamadas tradiciones que los pueblos ostentan no son más que charlatanería útil. Son “tradiciones inventadas”, fabricadas con una mirada política a la situación presente. Signos de una supuesta indigenidad y antigüedad, estas historias deben su sustancia, tanto como su existencia, a las culturas capitalistas occidentales que buscan desafiar. Algunas son, claramente, inversiones auto-usadas de las tradiciones de los colonizadores. “La imagen actual del pueblo Maorí ha sido inventada con el propósito de aumentar el poder de ellos en la sociedad de Nueva Zelanda, y está ampliamente compuesta de aquellas cualidades maoríes que pueden ser atractivamente contrastadas con los aspectos menos deseables de la cultura Pakeha” (Hanson, 1989: 879). Ocurre lo mismo con el estilo de vida de “subsistencia” de los esquimales o en la forma de vida “que depende de la tierra” de los fiji, ambos contrastando con las formas del dinero del “blanco” (Hensel, 1996; Thomas, 1992). Al adecuarse con los ideales románticos de Occidente acerca de lo primitivo y en la medida en que el modo en que los indios del Amazonas “aman la tierra” le otorga placer al movimiento ambiental, estas determinaciones de la identidad indígena equivalen a críticas autorizadas de la sociedad occidental (Babadzan, 1988: 206).

Así mismo, signos culturales tales como las danzas kachina hopi, ceremonias del templo en Bali o la *mipela wan bilas* del pueblo anga (nosotros, los de la misma moda corporal), diseñados para ser diacríticos de las culturas tradicionales, generan un amplio rango de escepticismo antropológico. Traficar con tales distinciones es criticado variadamente como *esencialismo*, *simplificación*, *objetivación* o *rigidez* de la cultura. Equivaliendo a cierta auto parodia, los signos de representación también dotan a la cultura nativa de *eternidad*, *coherencia*, *unidad* y *delimitación* espurias. Este movimiento crítico consiste en transferir a la conciencia de la cultura de los pueblos todos los defectos atribuidos a las descripciones antropológicas de ellos. Sobre la “inversión retórica” de la teoría antropológica y la práctica indígena Brumann (en prensa) anota: “Gústeles o no a los antropólogos, parece que los pueblos –y no sólo aquellos con poder– *desean* la cultura y a menudo la desean precisamente de la forma delimitada, objetivada, esencializada y eterna, que la mayoría de nosotros rechazamos ahora”.



Más aún, al tiempo que la retórica de las identidades de los pueblos es considerada demasiado estabilizadora, es inversamente *negociable* y *manipulable*. La llamada cultura o tradición es estratégicamente adaptable a la situación pragmática, en especial a los intereses de clase de elites aculturadas, aun cuando deja libres a los individuos para cambiar su identidad cuando les parece. Esta es, quizá, la crítica principal de la discusión cultural contemporánea: es instrumental, una cortina de humo ideológico sobre intereses más fundamentales, principalmente poder y codicia; funciones prácticas, *nota bene*, que poseen las virtudes persuasivas adicionales de ser universales, auto explicativas y moralmente censurables.

Así por ejemplo, Roger Keesing, hablando de los isleños del Pacífico, señala que:

La cultura ha llegado a ser una cortina de humo, como también, y de manera creciente, un mito... Tal tradición local distintiva, como los pobladores alguna vez tuvieron, en muchas áreas, ha sido despojada de su profundo significado. Representaciones ritualizadas de representaciones culturales –danzas tradicionales, etcétera– e invocaciones de cultura y costumbre por la elite esconden el proceso de despojo por medio del cual los campesinos están perdiendo herencias culturales locales significativas –ya despojadas por la cristianización– y aún, de lenguajes locales. Estas valoraciones retóricas de la tradición disfrazan también las relaciones de clase y conflicto que están en juego, puesto que proclaman unidades en términos de cultura común allí donde existen, de hecho, crecientes distancias entre ricos urbanos y pobladores pobres, entre centro y periferia (1996: 164)<sup>4</sup>.

La *cultura* se está convirtiendo en un mito, una fabricación, una mistificación, la falsificación colectiva del interés particular de alguien. Evidentemente, tal “invención de tradición” es un buen

lugar para dialogar sobre la ciencia social emancipadora o la crítica cultural de décadas recientes. Es decir, del cambio retórico a la política y la moralidad que se ha tomado a las ciencias humanas y que, en particular, ha producido una clase de amnesia antropológica, una pérdida de memoria etnográfica. La crítica ha sido capaz de

4. Para discusiones recientes de culturalismo (pros y contras) de prácticas de identidad y fenómenos relacionados en sociedades de las Islas del Pacífico, véanse entre otros: Babadzan, 1985; 1988; Carrier, 1992; Chapman, 1985; Errington & Gewertz, 1996; Friedman, 1994; 1996; en prensa; Handler & Linnekin, 1984; Jolly, 1992a; 1992b; Jolly & Thomas, 1992; Keesing, 1989; Keesing & Tonkinson, 1982; Linnekin & Poyer, 1990; Norton, 1993; Sahlins, 1993a; Tcherkézoff & Douaire-Marsaudon, 1997; Thomas, 1990; 1992; 1993; J. W. Turner, 1997; Van Meijl, 1996; Wassman, 1998.

realizar tal festín intelectual mágico al cambiar *la carta mítica* de Malinowski por las *tradiciones inventadas* de Hobsbawm, sin que nadie note que son virtualmente la misma cosa.

Por “tradición inventada”, en un trabajo reciente sobre Fiji se lee: “quiero decir la creencia equivocada de que los actuales códigos de conducta, sean legales o morales, tienen sus orígenes en un pasado distante y actúan como una carta para la práctica presente” (Rutz, 1987: 536n). Sin embargo, cuando Malinowski (1926) repasó las historias de los orígenes del subclan trobriand, de cómo sus ancestros emergieron de “huecos” en el paisaje llevando los implementos y conocimientos que distinguen las industrias locales del poblado, ninguno pensó en desprestigiar estas tradiciones o reprochar a la gente por fabricarlas. Allí estuvieron incluso los mitos especiales de los clanes gobernantes, estableciendo su distinción como los poderosos. Para entonces, como ahora, el mito era funcional. Recuérdese el pasaje famoso en “Myth in primitive psychology”, en el que Malinowski (1992 [1926]: 101) dice que el mito no es rapsodia ociosa o explicación científica disfrazada, sino una “fuerza activa poderosa” una “carta práctica de fe primitiva y sabiduría moral” que transmite “las reglas prácticas que orientan al hombre”. En el mismo sentido, aquellos que ahora desenmascaran la historicidad de tradiciones inventadas, encuentran su verdad en utilidades políticas y prácticas: efectos instrumentales que son usualmente hegemónicos y discriminatorios o, algunas veces, la emancipación opuesta (Hobsbawm & Ranger, 1983). Las llamadas tradiciones antiguas son artificios ideológicos de diferencias de clase, género, capitalismo, estado, nacionalismo, control colonial o resistencia para cualquiera de las anteriores. Generalmente funcionan sobre el principio de la Ilustración de que no existe Dios, pero “no le cuentas a los sirvientes”. Así, *plus ça change*, el funcionalismo que permanece es el mismo, con la advertencia de que los propósitos instrumentales atribuidos al mito trobriand fueron observados más indulgentemente que las actuales comprensiones analíticas sobre quién está haciendo qué a quién, bajo el manto de las llamadas tradiciones. La diferencia no está en la naturaleza de la comprensión funcional como tal, tanto como en los juicios morales-políticos que la enmarcan. En el auge del estructural-funcionalismo, lo que fuera que mantenía el sistema social constituido era más bien una cosa buena. La alternativa siempre escondida era disolverse dentro del conflicto y caos

hobbesiano, otra versión más antigua de cultura y anarquía. Pero ahora sabemos más. Ahora conocemos lo que son estos sistemas sociales saturados de poder, de ahí que lo que los mantiene sean medios prejuiciados de diferenciación y discriminación. El gran avance teórico de décadas recientes ha sido el mejoramiento en el carácter moral de la academia<sup>5</sup>.

Sin duda, el efecto correlacionado de olvidar la cultura, como lo denomina Brightman, se debe a las influencias hegemónicas de los estudios “pos” sobre la antropología –posmodernismo, posestructuralismo, poscolonialismo, y así sucesivamente, desde entonces llamados colectivamente como “*afterology*”<sup>6</sup>. Aún es sorprendente, desde la perspectiva de la antropología cultural norteamericana, afirmar que nuestros ancestros intelectuales cons-

truyeron una noción de culturas rígidamente delimitadas, separadas, estáticas, coherentes, uniformes, totalizadas y sistemáticas.

Hablando de inventar tradiciones. Aquí, el principio historiográfico consiste en atribuir al predecesor lo opuesto de cuanto es considerado ahora verdad (Brightman, 1995: 21-22; Cfr. Wright, 1998). Como técnica académica, no permite siquiera a los antropólogos de los viejos tiempos el beneficio de la polifonía de voces contestatarias, que se supone desestabilizan las ideologías y culturas de otras tribus.

De hecho, muchos de los debates y críticas estaban presentes en la antropología de hace sesenta años, pero con un molde más científico. Aparecían como argumentos anodinos, comunes y corrientes de cierto tipo epistemológico sobre la discrepancia entre normas

5. Aunque Keesing fue crítico de la autenticidad del culturalismo de los isleños del Pacífico, entendió bien la continuidad de las cartas míticas y las tradiciones inventadas. Quizá para él no hubo contradicción en estas posiciones, debido a que ambas formas, precoloniales y modernas, fueron ideologías, trabajo de ideólogos, así falsas representaciones útiles:

La imagen de un ideólogo Kwara'a reconciliando ingeniosamente enseñanzas bíblicas y preceptos ancestrales, inventando mitos y codificando mandatos, nos serviría bien si nos recuerda que mucho antes de que los europeos llegaran a aguas del Pacífico, ideólogos melanesios estuvieron creando mitos, inventando reglas ancestrales, elaborando expresiones mágicas y creando rituales. De modo acumulativo, estuvieron creando ideologías que sostuvieron la ascendencia política masculina y resolvieron contradicciones, trazando las reglas humanas como si fueran ordenadas ancestralmente, conocimientos secretos como sagrados, el *statu quo*, como eterno. Erramos, pienso, en imaginar que tal espurio *kastom* es radicalmente diferente de la cultura genuina, que los ideólogos y las ideologías del presente poscolonial no tienen contrapartes en el pasado precolonial (Keesing, 1982: 300-301; véase también 1989: 38n, 39).

6. El término “*afterological studies*” fue acuñado por Jacqueline Mraz. Es adoptado de un artículo suyo inédito. *Nota del traductor*: en esta traducción “*afterological studies*” se asimila como estudios “*poslógicos*”. La sugerencia se la debo al profesor Cristóbal Gnecco.

culturales y prácticas reales, entre lo ideal y lo real, entre patrones culturales y conductas individuales. (Esto no sólo ocurrió en la antropología americana: Raymond Firth estuvo manejando una teoría de la misma clase bajo la descripción de “estructura social” frente a “organización social”.) Tales argumentos, sin embargo, se han perdido en sus traducciones “pos” (*afterological*) como la subversión de la autoridad por voces disidentes, la heteroglosia de discursos contestatarios y similares expresiones adecuadas, de interés moral antifundacional. De nuevo, la diferencia es que conocemos cada cosa de manera funcional, como mecanismo de poder, pero no sustancial o estructuralmente.

Los exponentes de la vieja época de la antropología americana, que gastaron buena parte de sus vidas estudiando la difusión histórica, difícilmente creían que las culturas fueran estáticas y rígidamente delimitadas –por el contrario, en la primera mitad del siglo veinte muchos acusaron a sus predecesores de los mismos prejuicios–. Ellos podían incluso hablar de “la falacia de la separación cultural”: la idea equivocada de que debido a que las culturas son distintivas, son cerradas e inferiores; una presunción, dicen Locke y Stern (1946: 9)<sup>7</sup>, con bases en la Europa industrial y en la expansión colonial. Estos antropólogos hicieron virtualmente un “mantra de Heráclito” del conjuro de que las “culturas están constantemente cambiando” (Herskovits, 1938: 1; 1945; Linton, 1936: 296; Locke y Stern, 1946: 6). Compitiendo con el evolucionismo de Morgan, ellos también hicieron del desarrollo desigual una virtud, la desarticulación del parentesco, religión, demografía y economía, lo que Boas llamó “la carencia de coherencia específica entre varios aspectos de la cultura” (1938: 680). Linton (1936: 288; véase también Radin, 1965 [1933]: 149-150) señaló: “Buscaremos en vano por la cerrada integración y perfecta coordinación asumida por los actuales escritores sobre la cultura”. Y no olvidemos que “Dos Cuervos<sup>8</sup> lo niega”: la famosa

7. “Hasta el momento, es aparente cómo una combinación de circunstancias particulares, como la expansión colonial e industrial europea, se han combinado con la tendencia dorada del chauvinismo cultural para producir estas serias falsas concepciones modernas acerca de la cultura... Bajo tales circunstancias, la mayoría de las divergencias culturales son interpretadas como inferioridades culturales, y la apreciación de las obligaciones e interacciones culturales llegó a ser casi completamente oscurecida. Esto se combina con una gran falsa concepción general –la falacia de la separación cultural–, la creencia de que siendo distintivas, las culturas son separadas y unidades herméticas de civilización. La evidencia histórica muestra que esta visión es infundada; muy al contrario, todas las culturas son compuestas y la mayor parte de sus elementos son intercambiables entre sí” (Locke & Stern 1946: 9).

8. Con base en la referencia, se supone que “Dos Cuervos” es un indígena omaha (Nota del traductor).

objeción de Dos Cuervos a un punto de autoridad de la costumbre tribal omaha, que Sapir (1938) supuso debió haber sido por buenas razones biográficas y sociales. En general, los antropólogos americanos estaban demasiado imbuidos de individualismo y de la oposición del *laissez-faire* entre sociedad e individuo, para permitir que las culturas fueran universalmente compartidas, monolíticas o, de otro modo, socialmente coherentes o consistentes (Goldenweisser, 1937: 414; Linton, 1936: 271 *et passim*; Radin, 1965 [1933]: 41-42).

¿Cómo podrían las culturas ser uniformes cuando, como Linton dice (1936: 362), en promedio el mismo individuo “puede sostener una serie de creencias conflictivas”, tales como los protestantes del siglo diecinueve, quienes estaban convencidos de que las almas de los muertos dormían hasta el día del juicio; que las almas que iban al cielo o al infierno nunca regresaban, y que aparecían como fantasmas para aterrorizar a los vivos?

En su *The Study of Man*<sup>9</sup>, Linton (271) incluyó un análisis argumentado sobre las múltiples dimensiones de variación y contradicción dentro de las culturas. La

9. Existe versión en castellano del Fondo de Cultura Económica (Nota del traductor).

principal diferencia entre este texto y similares críticas posmodernas de la unicidad cultural, es que Linton no te-

mía a la estructura, así que intentó descifrar las relaciones entre las variaciones, en vez de sólo señalarlas y asignarles un grado mayor o menor de hegemonía. En este sentido, la recurrente letanía “pos” sobre los desacuerdos culturales entre hombres y mujeres en la misma sociedad, como también entre ricos y pobres, jefes y subalternos, etcétera, ya estaba siendo ensayada en la edad oscura de la antropología, como por ejemplo por Herskovits:

Pensar en términos de un patrón singular o de una cultura singular es distorsionar la realidad... ya que ninguna cultura es (tan) simple (como para no) tener varios patrones. Podríamos concebirlas como series de conductas y pensamientos interrelacionados, y sistemas de valores, algunos incluso en conflicto con otros. Los patrones de valores fundamentales en una sociedad... serán efectivos sobre el grupo entero, pero existirán subpatrones por medio de los cuales los hombres organizan sus vidas diferentemente de las mujeres, los jóvenes e individuos de edades medias de sus mayores, los miembros de estatus socioeconómico más bajo que aquellos más altos... Pero todos deben

tenerse en cuenta cuando un entendimiento de las mutaciones de la cultura en cambio constituye (1945: 158; Cf. Goldenweiser, 1937: 43)<sup>10</sup>.

Sin mencionar que tales discontinuidades discursivas fueron para Durkheim un corolario de la división del trabajo en la sociedad, aún como fueron análogamente concebidas por Meillet (1905-6) y por Locke en su ignorada obra semiótica clásica, el Libro III de *The Essay Concerning Human Understanding*.

El individualismo antes mencionado, sin embargo, indica que una cierta crítica moral-política ha ensombrecido el concepto de cultura por un largo periodo. Va atrás en el tiempo, al menos hasta la época en que la antropología estaba *Llegando a la edad en Samoa* o, para aquello que importa a la creación antropológica. *Primitive Culture* de Tylor termina con la frase: "Así, una vez activa en ayudar al progreso y desplazar el obstáculo, la ciencia de la cultura es esencialmente una ciencia de los reformadores" (1903, II: 453). Pienso que la diferencia con los tiempos modernos es que la antropología, siguiendo un poco los estudios "pos", al sucumbir al "poderío" ha hecho de la moralidad política tanto el comienzo como el fin de la sabiduría intercultural. La descripción y la persuasión descansan en las virtudes morales y políticas de las prácticas consideradas. La nueva "crítica cultural" juega a favor o en contra de las formas culturales de las que está hablando, con la esperanza de tener algún efecto sobre su existencia. Algo así como un trabajo misionero. En algún lugar he ofrecido ejemplos (Sahlins, 1993b): para la interpretación basta con mostrar que una u otra práctica cultural, oscilando desde los pronombres de segunda persona vietnamitas, hasta la construcción de las viviendas de los trabajadores brasileños, es tanto imposición hegemónica como resistencia contrahegemónica para suponer que ha sido satisfactoriamente interpretada, aun cuando estas funciones abstractas, como tales, no pueden dar cuenta de los atributos específicos.

La explicación breve de esta teoría es que los años 1960 es la década más extensa del siglo veinte. No arriesgaré más, excepto para decir que en el mismo periodo la destrucción aparente de

10. Los *Patrones de Cultura* de Benedict evocaron un argumento considerable sobre si ella había hecho los patrones muy consistentes y comprensivos, muy psicológicos, no permitiendo suficientemente patrones alternativos o la carencia de los mismos. Aún Boas (1938: 682 ss.), lo pensó así.

la vieja antropología-cultura por un creciente y poderoso capitalismo global no nos ha dado causa para sacudirnos de las aceptadas teorías del desaliento y, lo que es lo mismo, del horror de tal poder. Por lo general, tal como conocemos la cultura, las explicaciones pueden ser retóricamente suficientes, aun cuando no motiven lógicamente la distinción de las cosas que ellas expliquen. Existen buenas razones para el actual curso teórico, pero también existen buenas razones para suponer que el conocimiento de otros pueblos no se realiza completamente tomando actitudes apropiadas sobre el colonialismo, el racismo o el sexismo. Estos pueblos no han organizado su existencia en respuesta a lo que nos hemos estado cuestionando últimamente. Tampoco viven para nosotros o como nosotros. Y la principal desventaja antropológica de hacer de ellos tales objetos morales es, justamente, lo que hace desaparecer sus propias lógicas culturales, sus estructuras.

Las excusas por la estructura son ahora necesarias. Michael Brown y otros señalan que la actual interpretación de los estudios “pos” está marcada por una relación inversa entre estructura y moralidad, excepción hecha de las narrativas totalizadas de las estructuras de dominación (Brown, 1996; Cfr. Dirlík, 1994). Entre más requiramos de nuestra moralidad, menos necesidad tendremos de sus relaciones. No hace mucho, en la revista de vanguardia *Cultural Anthropology*, fue rechazada una cierta tendencia a hablar acerca de la relatividad de los órdenes culturales sobre la base intelectual de que era “políticamente inaceptable”. Un comentario-resumen, en un libro de ensayos sobre la historia de Melanesia, advierte que el *Negara* de Geertz y algunos de mis trabajos sobre Polinesia, intentando entender la historia en términos de “cultura” o “estructura”, introducen nociones “peligrosas” en la comprensión de los otros; nociones esencialistas que de manera espuria dotan a un pueblo de cualidades culturales sempiternas o ideologías hegemónicas sobrevaloradas, mediante el abandono del “carácter impugnado y políticamente fracturado de la cultura”. Un amplio rango de metáforas violentas y deconstructivas testimonia el estado actual de temor por la estructura. *Entangled objects* de Thomas es un libro muy bueno, pero el título sugiere lo que quiero decir, tanto como su declaración no “idiosincrásica” de intentar “fracturar” concepciones generales (1991: 26-27), “desactivar” conexiones simples (1991: 18) y “desfigurar” el proyecto antropológico (1991: 6).

Todavía no pienso que exista una oposición necesaria entre moralidad y estructura. La mutilación del orden cultural requiere un tercer término interpretativo; este pasa por medio de un cierto funcionalismo.

Ciertamente, Sartre vio similitudes entre el funcionalismo análogo del marxismo más crudo y el terror, debido al modo en que “purgó” las formas culturales de sus propiedades específicas, disolviéndolas en inclinaciones genéricas de rango e interés de clase. Todo lo que uno necesita saber de la poesía de Valéry es que esta es una especie de ideología burguesa. La explicación, dice Sartre, es un “proyecto de eliminación”:

El método es idéntico con el Terror en su rechazo inflexible para diferenciar. Su objetivo es la asimilación total al menor costo posible. El objetivo no es integrar lo que es diferente como tal, mientras preserva para esto una relativa autonomía, sino más bien suprimirla... El marxista creería que está malgastando su tiempo si, por ejemplo, trata de entender la originalidad de un pensamiento burgués.

En su percepción, la única cosa que importa es mostrar que ese pensamiento es un modo de idealismo... El marxista, por tanto, está obligado a tomar como una apariencia el contenido real de una conducta o de un pensamiento; cuando él disuelve lo particular en lo universal, tiene la satisfacción de creer que está reduciendo la apariencia a la verdad (1968: 48-49).

Así, la famosa réplica de Sartre sobre Valéry: “Sin duda alguna, Valéry es un intelectual pequeño burgués. Pero no todo intelectual pequeño burgués es un Valéry” (1968: 56)<sup>11</sup>.

El entendimiento antropológico/“pos” del culturalismo moderno, incluyendo sus “tradiciones inventadas” y distinciones diacríticas, tiene la misma calidad de explicar por vía de la eliminación.

11. Últimamente ha habido mucho diálogo suelto neofuncionalista acerca del carácter políticamente conservador de los intentos antropológicos por determinar las relaciones significativas de órdenes culturales (por ejemplo, Wright, 1998). “Lanzando espárragos políticos” acostumbrábamos a decir en los días de McCarthy. El problema con tal pseudopolítica de interpretación, es que la mayor parte de estos argumentos acerca de la coherencia cultural puede ser leída de ambos modos, es decir, de derecha e izquierda. Después de todo, la antiestructura ha sido históricamente asociada con el individualismo *laissez-faire*, el cual hace fácil el vínculo de la crítica del orden cultural, por su parte, a lo antediluviano. Fue Margaret Thatcher, siguiendo a Jeremy Bentham, quien dijo: “No existe tal cosa llamada sociedad” (Durig, 1993: 13). Desde entonces, la convergencia frecuentemente observada entre la deconstrucción “pos” y la política conservadora: “Cuando los estudios culturales se desplazaron de un análisis marxista basado en el concepto de clase, ciertos temas tatcherianos empezaron a aproximarse, en un espíritu e impresión diferentes. Después de todo, ambos movimientos fueron firmemente antiestatistas; ambos afirmaban, dentro de los límites, una visión descentrada de la organización social” (1993: 15).



El problema es que las ventajas funcionales que se supone motivan los reclamos culturales y formas en cuestión, en realidad no pueden lograrlo. En el mejor de los casos, si están presentes, a lo mejor son insuficientes debido a que hablan de los efectos de las cosas culturales más que de sus propiedades. La lucha japonesa del sumo, la danza hawaiana del hula, la cacería de subsistencia de los esquimales de Alaska, la pesca Ojibway: tales cosas son explicadas por, o como a menudo se dice, su *raison d'être*, es una doble evasión que no las explica: la búsqueda de poder de un grupo, ganancia material, resistencia o una necesidad de identidad. Sí, pero ¿cómo motiva las características del sumo, el piso de tierra y el techo celestial, y la instalación del *yokozuna* en el altar Meiji, el decir que ciertas personas desean hacer dinero o que los japoneses necesitaron de un emblema nacional? Tal vez sea cierto, necesitaban un emblema nacional. Pero, ¿por qué lo hicieron?

La fuente de sus dificultades lógicas es una hibridez ontológica peculiar en el argumento. Ésta se encuentra compuesta de una particularidad histórica y cultural, como el sumo, y un cruce cultural o universal humano, tal como la codicia o el deseo del poder tras el poder. Por tanto, se supone que algo que no es particularmente japonés explica algo que sí lo es. Más aún, tales *cocktails* ontológicos suponen un número de dificultades lógicas corolarias. El poder no sólo es igual en todos lados; además, su carácter no examinado, su forma autoevidente, es más bien la evidencia de que es justamente lo ponderado del sentido común occidental. Pero, ¿cómo podrían los japoneses, a finales del siglo dieciocho, conocer el poder o la avaricia del modo como lo hacemos nosotros? Y, finalmente, estamos mezclando fenómenos que pertenecen a dos órdenes diferentes, costumbres históricas con disposiciones humanas, formas con deseos, estructuras con subjetividades, con la vana esperanza de reducir la una a la otra. Todo esto es para decir que si tal funcionalismo fuera llevado a sus conclusiones lógicas –lo cual pocos, aparte de los sociobiólogos y economistas están preparados para hacer–, terminaríamos en etnocentrismo o naturaleza humana, o más bien ambos, en tanto aquí ellos son uno y lo mismo.

La salida es comprender que lo funcional, en el sentido de lo instrumental, debe ser estructural. Los deseos dependen del contexto histórico de los valores, de las relaciones culturales potenciales o existentes, no solamente para su contenido sino por

sus posibles realizaciones. Tal vez los jefes Fiji de antaño concibieron ambiciones orientadas hacia el poder, y por eso dieron cosas al pueblo después de una juventud dedicada a cultivar una reputación de canibalismo atroz. La proposición sólo puede sostenerse por la vía de la cultura Fiji. La misma relatividad estructural cuenta para el culturalismo moderno, por ejemplo, para el sumo, como el deporte nacional constituido. Estoy tomando ejemplos, en parte, de un libro de ensayos sobre el Japón, *Mirror of modernity: the invented traditions of modern Japan* (Vlastos, 1998). Este es uno de aquellos desenmascaradores del Japón, del género dedicado a deconstruir afirmaciones japonesas y sus distinciones culturales. No sé por qué esta creciente industria de las ciencias sociales se esfuerza en mostrar a Japón como un imperio de signos falsos –o quizá sepa algo, como aparecerá más tarde, cuando discutamos la doble relación de la integración global y la diferenciación local–. Los estudiosos del Japón sostienen que el sumo se diferenció a finales del siglo dieciocho de la lucha ritual, popular y militar, promovido por empresarios interesados en las ganancias que podrían alcanzar mediante su profesionalización en las ciudades mercantiles en desarrollo. Para este propósito, los promotores, cuya propia legitimidad fue racionalizada por la guisa de su linaje sacerdotal Shinto, también aseguró la aceptación de las autoridades imperiales, como ocurrió en la famosa presentación en la corte en 1791. La burocracia, por su parte, estaba interesada en controlar el sumo urbano y en sus usos como medio de control. Como el sumo se desarrolló posteriormente, apropió elementos de sus versiones ancestrales, para lo cual fueron adicionadas improvisaciones, tales como la instalación ritual de un campeón *yokozuna*, la cubierta de forma anular construida siguiendo el modelo del cielo raso del Santuario Ise –altar de la diosa del sol Amaterasu– y otras vestiduras de lo empíreo y el imperio. Lo que ha estado haciendo dinero aquí es la cosmología japonesa (Bickford, 1994; Bolitho, 1988; Cuyler, 1979; Thompson, 1998).

Puesto en escena en arenas construidas como microcosmos, el sumo, en su presente encarnación, evoca memorias de las batallas divinas de los mitos fundadores y victorias legendarias de la dinastía imperial (Aston, 1972; Philippi, 1968). Los elementos terrenales y celestiales que enmarcan las confrontaciones, el techo del altar imperial y el *ring* de tierra compactada estaban, hasta tiempos recientes, unidos y orientados hacia las direcciones

cardinales por cuatro pilares, cuyos colores representaban los cuatro dioses, las cuatro estaciones y los cuatro animales –significaciones ahora portadas por borlas coloreadas suspendidas desde la cubierta como una concesión a la vista del espectador–. Purificados en elaboradas ceremonias antes de la confrontación, el *ring* y los luchadores están bajo la disciplina de un juez, quien en acción y elementos del vestuario semeja a un sacerdote Shinto. “El *ring* todavía es considerado un campo de batalla sagrado”, observa el historiador, “aún hoy a las mujeres no les está permitido subir a la plataforma” (Cuyler, 1979: 173). Los contrincantes, de dimensiones sobrehumanas, entran al *ring* arrojando sal –como purificación, se dice–. Hacen una demostración de golpear la tierra con los pies –para alejar los malos espíritus, se dice–. Pero por las mismas razones, sus acciones repiten el mito fundacional del dios que bajó del cielo para alejar el espíritu de la Tierra, abriendo así el camino para la descendencia del primer emperador, nieto divino de la diosa Amaterasu y ancestro del linaje todavía reinante. En más de un episodio de las crónicas dinásticas, el territorio y los privilegios imperiales fueron asegurados por el triunfo de un luchador campeón. El actual sistema de los campeones *yokozuna* fue desarrollado a finales del siglo diecinueve. La instalación del *yokozuna* en el altar imperial Meiji, está marcada por su investidura con las insignias imperiales que tradicionalmente significan una presencia sobrenatural.

Sí, la instalación como tal sólo data de 1911 –la invención de una tradición– pero, ¿de dónde vienen su significado y su particularidad? Ciertamente, se podría hablar de la inventiva de la tradición. El sumo moderno es un cambio de formas y relaciones más antiguas, adaptadas a situaciones recientes. El carácter divino de la lucha, la victoria indicando el favor del dios, y el victorioso adquiriendo un estatus consagrado, han sido características recurrentes de su historia variada. Más exactamente, se trata de una constante que ayuda a explicar las adaptaciones históricas de la forma, así como también muchos de los cambios en el mismo combate ritual entre lo celestial y lo terrenal. Tal lucha ritualizada ha sido presentada por largo tiempo en altares populares y festivos, a menudo como parte de las ceremonias estacionales agrícolas, donde estas podrían funcionar como un augurio, o certeza, en el caso de “un hombre luchando” con un dios fantasma. Los altares urbanos llegaron a ser un escenario moderno, donde las presentaciones eran benéficas para

el altar o el dios. Ni la integración de la lucha en el entrenamiento militar, o sus presentaciones en cortes imperiales y feudales, la pudieron despojar de las connotaciones rituales y de las resonancias del combate divino. Las diversas variedades también intercambiaron prácticas unas con otras a lo largo del tiempo, modificando cada una a su propio contexto. Esta es una tradición viva, que ha sido capaz de atravesar la historia. El que pueda ser reinventada para cada ocasión podría entenderse como un signo de vitalidad y no de decadencia. De nuevo, sería el reverso de la razón instrumental recibida. El sumo puede servir a intereses venales, entrando así a los proyectos empresariales, debido a sus significados, asociaciones y relaciones con la historia y la cultura. La función debe ser el sirviente de la costumbre, si planea ser su maestro pragmático<sup>12</sup>.

(Un aparte sobre la mercantilización de la cultura. Si es cierto que la mercantilización es la muerte de la cultura auténtica, ¿cómo es que los estadounidenses todavía la tienen? O si se piensa que no, consideremos los siguientes elementos que son producidos o reproducidos allí como mercancías y distribuidos a través de relaciones de mercado: la quinta sinfonía de Beethoven, hijos e hijas de estadounidenses adoptados desde México, la Biblia (o la palabra de Dios), antropología, pornografía, cirugía, carne Kosher, *Hamlet* y mi perro “Trink”).

Entonces, de lo que conozco acerca de la cultura, las tradiciones son inventadas en los términos específicos de los pueblos que las construyeron. Son atemporales, siendo para los pueblos condiciones de su forma de vida, constituida y considerada contemporánea con esta. Luego entonces, si tales tradiciones son narradas de forma autoritaria, o cuando de modo contingente emergen a la conciencia, serán etiologizadas: esto es, como cartas míticas. Pero entonces, siempre es posible fijar analíticamente su aparición histórica en algún tiempo breve del origen de las cosas, y quedar corto en el entendimiento de ellas; aun reduciéndolas a los intereses actuales, son así mismo comprensión por sustracción.

12. Barth apreció este punto en el contexto de la llamada identidad política, notablemente que una política de la cultura conlleva la culturización de la política. El efecto es una extensión de la cultura en, y como acción política. “El hecho de que formas contemporáneas son prominentemente políticas”, anotó, “no las hace menos étnicas en carácter. Tales movimientos políticos constituyen nuevas formas de hacer diferencias culturales organizativamente relevantes” (1969a: 34, énfasis mío). Para una dualización contrastante de cultura y política, desacreditando así el primero por el segundo, véase Wright (1998).

En todos los casos, la parte extraviada es un sentido comparativo de las culturas como órdenes significativos<sup>13</sup>.

Por supuesto, no quiero negar la acción de la historia. No afirmo que eventos nuevos –cualesquiera que sean– o formas emergentes, estén culturalmente prescritas. Sólo porque lo hecho es culturalmente lógico, no significa que la lógica lo determinó; sólo porque lo que digo es gramatical, no significa que la gramática causó que yo lo dijera. Lo que tengo que decir en detalle acerca de la acción (*agency*), está expresado en alguna otra parte (Sahlins, 1991;1999). Esto es *sequitur* al principio de que las relaciones más amplias del orden cultural –incluyendo el orden político– sobre el cual ciertos individuos, por su oficio o por las circunstancias, no determinan por sí mismos la individualidad de los actores. Pero aprendí de maestros a desconfiar del vulgar determinismo cultural. Las ideas de Kroeber y especialmente las de White, de lo superorgánico, hicieron parecer la cultura, al igual que el determinante-de-conducta de Boas, como algo liberal, como en verdad lo fue, siendo el antídoto contem-

13. Tales tradiciones, veremos, podrían desarrollarse en oposición complementaria a otras sociedades, pero ellas no son menos integradas culturalmente a nivel local. En un texto bien conocido, Boas (1966 [1911]) observó, que cuando categorías o prácticas normalmente inadvertidas llegan a ser conscientes, siendo sus orígenes de hecho desconocidos, son típicamente racionalizadas en términos de valores contemporáneos. El argumento de Boas podría ser adaptado a algo que sigue al interés presente: un compromiso a la tradición supone alguna conciencia; una conciencia de tradición supone alguna invención; una invención de tradición supone alguna tradición.

14. Las actuales reafirmaciones culturales de los nativos americanos, tienen un efecto antirracista análogo. De otro modo, dadas las prácticas matrimoniales interétnicas, las primeras naciones estarían extintas virtualmente hacia finales del siglo XXI, si las definimos usando la medida de identidad mínima existente de sangre, un cuarto nativo americano (Dirlik, 1996: 11).

poráneo al racismo (Kroeber, 1917; White, 1949; Cf. Stocking, 1968)<sup>14</sup>. La noción de White del individuo como la herramienta de *su* cultura, destinado exclusivamente a expresarla, era terrible. En relación con la cultura, dijo: “un individuo es como una aeronave sin piloto controlada desde tierra por ondas de radio.” Hasta que cierto concepto de “discurso” amenazó con reemplazar al de “cultura”, nunca pensé que vería algo parecido de nuevo. Pero el anuncio se dio cuando Clifford hizo su célebre observación de que quizás el concepto de cultura ya había “cumplido su tiempo”, y propuso que esta podría ser reemplazada, siguiendo a Foucault, “por una visión de *formaciones discursivas de poder, global y estratégicamente distribuidas*” (1988: 274, énfasis adicionado). Como si –Clifford continuó afirmado– estas formaciones discursivas de poder, global y estratégicamente distribuidas,

nos fueran a liberar de las restricciones teóricas opresivas de la “unidad orgánica, continuidad tradicional, y las *bases resistentes del lenguaje* y lo local” (274, énfasis adicionado). La “cultura” de White se podría sustituir por el “discurso”, sin mucha ofensa a las ideas de cualquiera, excepto que la intención de Foucault era históricamente mucho más específica: “es un asunto de privar al sujeto (o su sustituto) de su papel como originador, y de analizar el sujeto como una función variable y compleja del discurso” (Rabinow, 1984: 118).

Por tanto, es curioso que muchos de los antropólogos que intercambiaron su herencia cultural por un desordenado discurso foucaultiano, o por el desorden que se ha hecho de dicho discurso, denuncien el carácter *objetivado, hegemónico, esencializado y totalizado* de la ahora obsoleta idea de cultura. Abandonados estos defectos superorgánicos, podría hablarse libremente del *discurso*, como “el proceso mediante el cual la realidad social llega a ser”, o cómo este selectivamente determina lo que puede ser dicho, percibido o incluso imaginado (Escobar, 1995: 40-41). En todo caso, el cambio del concepto *discurso* por el de *cultura* no ha sido una gran transacción. El discurso no sólo es lo superorgánico revisado, sino que ha sido aún más draconiano, como la expresión de un *poder* que está en todas partes, en todas las relaciones e instituciones cotidianas. A menudo me pregunto si Kroeber y White podrían haber sostenido por más tiempo su idea absurda si hubiesen pensado en hacer de las personas las víctimas morales y libidinosas de lo superorgánico, más que simplemente sus marionetas<sup>15</sup>.

Para regresar al tema central, todavía queda mucho por decir acerca de las formaciones culturales contemporáneas a partir de lo que la antropología ya ha olvidado acerca de la cultura. Consideremos de nuevo esta sorprendente paradoja de nuestro

15. El sentido de lo superorgánico, importado en la antropología desde el posestructuralismo, podría ser juzgado desde el siguiente aviso del último impacto de estudios literarios:

Teorías posestructuralistas... lo que sean sus desacuerdos, coinciden en abstraer textos literarios del mundo humano y relocalizarlos en un sitio no humano —específicamente en el juego de un lenguaje— como tal, o también en las fuerzas que operan dentro de un discurso ya en curso. Desde el punto de vista intelectual, el principal resultado de este cambio es la transformación radical de los componentes elementales en el marco humanístico de referencia. Esto es, los agentes humanos que producen e interpretan un trabajo literario, como también el mundo del trabajo que se dice —directa o indirectamente— se refiere o representa, son todos traducidos a productos, efectos o construcciones del lenguaje o discurso; al mismo tiempo, las funciones de la acción humana (*human agency*) son transferidas a las dinámicas inmanentes del sistema signifiante. Muchas de las novedades destacadas en los estudios literarios actuales derivan de este cambio de un mundo de actividad humana a las economías sistémicas de lenguaje y discurso (Abrams, 1997: 115).

tiempo: que la localización se desarrolla al compás con la globalización, diferenciación con integración; que justo cuando las formas de vida alrededor del mundo están llegando a ser homogéneas, los pueblos están afirmando su distinción cultural. Como dice Marilyn Strathern, “una creciente homogeneización de formas sociales y culturales parece estar acompañada por una proliferación de afirmaciones sobre identidades y autenticidades específicas” (1995a: 3; Cfr. 1995b).

Appadurai (1996), Hannerz (1992) y muchos otros académicos de la globalización señalan el vínculo de estos procesos aparentemente opuestos, notando que la marca de la diferencia cultural es una respuesta a la amenaza hegemónica del mundo capitalista. La respuesta breve a la paradoja es así, “resistencia”. El problema es que los pueblos no están resistiendo las tecnologías y las ventajas de la modernización, y son particularmente tímidos para entablar las relaciones capitalistas exigidas para adquirirlas. Más bien, lo que ellos están buscando es la indigenización de la modernidad, su propio espacio cultural en el esquema global de las cosas. Ellos tendrían así alguna autonomía a partir de su heteronomía. Por tanto, lo que se debe reconocer es que *la similitud es una condición necesaria de la diferenciación*. En últimas, para el culturalismo se trata de la diferenciación de similitudes crecientes por estructuras contrastantes<sup>16</sup>.

Esta dialéctica de similitud y diferencia, de convergencia de contenidos y divergencia de esquemas, es un modo normal de producción cultural y no es exclusivo del mundo contemporáneo globalizante; por el contrario, sus circunstancias precoloniales y extracoloniales ayudan a explicar lo colonial y lo poscolonial.

Con respecto a la similitud, la etnografía siempre ha sabido que las culturas nunca estuvieron tan delimitadas, autocontenidas y autosostenidas como pretenden los posmodernistas acerca de lo que los modernistas pretenden. Ninguna cultura es sui generis, ni un solo pueblo es el único o siquiera el autor principal de su propia existencia. La presunción de que la autenticidad significa automodelación y

16. Entre numerosas discusiones perceptivas de la relación entre lo global y lo local, junto con los mencionados en el texto, véanse Eriksen, 1993; King, 1997; McCaskill, 1997; Miller, 1995; Pred & Watts, 1993. La posición que estoy tomando aquí es como la que expresó Myers en una discusión acerca del arte aborigen australiano contemporáneo: “El énfasis sobre cómo las culturas dominantes producen sus otros me parece que ha ido tan lejos como puede con los discursos pontificantes sobre procesos coloniales. A pesar de las relaciones desiguales de poder por medio de las cuales tales mediaciones tienen lugar, lo que se requiere es una atención más etnográfica a los significados que los participantes de tales transacciones y a lo que estos otros hacen de nosotros” (1994: 694).

que esta se pierde por la dependencia de otros, parece sólo un legado de la autoconciencia burguesa. En verdad, esta determinación autocentrada de autenticidad es contraria a la condición social humana. La mayor parte de los pueblos encuentra los medios críticos de su propia reproducción en seres y poderes presentes más allá de sus fronteras normales y sus controles habituales. De acuerdo con esto, los actos prestigiosos de adquirir poderes foráneos son valores sociales domésticos, comúnmente relacionados con volverse un hombre adulto.

Desde las jornadas heroicas dentro de estas esferas culturalmente trascendentes, los seres humanos –por lo general hombres– regresaron con trofeos de guerra o de caza, con mercancías ganadas en incursiones o intercambios, con visiones, canciones, danzas, nombres, amuletos, espíritus y curas, cosas familiares o novedosas que podrían ser consumidas, sacrificadas, intercambiadas o, de otro modo, utilizadas para renovar y enriquecer la forma de vida nativa. En esta relación, los actuales temores “pos” de que los pueblos que intercambian danzas o artefactos –como cuando los venden a los turistas– degradan necesariamente su cultura –descontextualizándolos y remodelándolos para conformarse con los prejuicios de otros sobre su alteridad “primitiva”–, tales ‘espectros de no autenticidad’, como los denominó Margaret Jolly (1992a), podrían dejarse de lado, considerando que los pobladores de la Nueva Guinea, por ejemplo, eran maestros del truco de ventas que ellos ahora llaman de modo onomatopéyico *grisim* (Cfr. Babadzan, 1988; Handler & Linnekin, 1984). Ejemplos famosos provienen del intercambio kula: recordemos cómo los pobladores de las islas Trobriand se engalanaban hasta deslumbrar a sus socios de intercambio (Neumann, 1992: 312). En cualquier caso, *grisim* o *tok tru*, tales transacciones en la cultura son comunes en la etnografía de Melanesia como lo documentó Simon Harrison (1990) para el pueblo Manambu del Sepik. Jolly destaca otros ejemplos:

En estos procesos precoloniales de comunicación intercultural, trozos de cultura –artefactos, canciones, danzas– fueron utilizados a menudo aparte de las culturas mismas. Hubo mucho préstamo ritual, en el que canciones y danzas de una región fueron presentadas en otras partes de tal forma que llamó la atención a su naturaleza foránea... Por ejemplo, en el vanuatu precolonial... los estilos de danza fueron denominados en un lenguaje foráneo tiempo después de ser comprados... Existe la presunción antropológica y occidental de



insistir en que los occidentales enviaron a los pueblos del Pacífico un sentido nuevo de conciencia cultural (1992a: 58-9; véase también Errington & Gewertz, 1986: 99; 1996: 121; Lawrence 1984: 145-146).

De todo esto se desprende que lo híbrido es todo. Entiendo por híbrido la idea de Homi Bhabha de una medianía deconstruida (1994: 38-39); tal vez por carecer de referentes mundiales ha llegado a significar popularmente una mezcla cultural que llamábamos *aculturación*. En ese sentido, como enseñaron Boas, Kroeber & Co. todas las culturas son híbridas. Todas poseen más partes foráneas que localmente inventadas. Recordemos la descripción clásica de Linton (1937) de una mañana en la vida de alguien ciento por ciento estadounidense, quien después del desayuno se acomoda a fumar un cigarro inventado en Brasil, en el momento en que lee el periódico del día en caracteres inventados por los antiguos semitas, impreso por un proceso inventado en Alemania, sobre un material inventado en China. Al revisar la última advertencia editorial sobre los terribles resultados para nuestras instituciones de adoptar ideas foráneas, agradece a una deidad hebrea, en una lengua indoeuropea, el hecho de ser ciento por ciento –sistema decimal inventado por los antiguos griegos– americano –de Américo Vespucci, geógrafo italiano–.

Lo híbrido es una genealogía, no una estructura, como ha dicho Jonathan Friedman (1997). Es una interpretación analítica de la historia de un pueblo, no una descripción etnográfica de su forma de vida. En su forma de vida, las externalidades son *indigenizadas*, convertidas a configuraciones locales, y llegan a ser diferentes de lo que fueron. En este sentido, la dialéctica hegeliana del yo y el otro podría ser la madre de todos los culturalismos. Más próximo, la diferenciación complementaria de estructuras similares entre pueblos cercanos fue la principal dinámica de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss: inversiones simétricas que se suceden a lo largo y ancho del Norte y Sur América aborigen. El concepto análogo de Bateson de *schismogénesis* fue originalmente propuesto para abarcar el “contacto cultural”,

incluyendo las especializaciones precoloniales de grupos de Melanesia interdependientes (Bateson, 1935)<sup>17</sup>.

En verdad, los antropólogos de épocas pasadas conocieron esto desde que Ruth Benedict (1932;1934) tejió “los retazos y parches”

17. Hablando de las relaciones Arawak-Caribe, Drummond (1981: 634) elaboró lo problemático de la oposición complementaria de un modo que la vincula con la moderna “identidad política”: ☞

dejados por un difusionismo más temprano en patrones de cultura coherentes. El acto juglar de deambular, de Lowie, ha sido considerado la anticipación del pastiche posmoderno. Pero en cuanto a Benedict (1934: 44) concernía, ella, junto con otros difusionistas, habían creado el monstruo de “Frankenstein, con un ojo derecho de Fiji, un izquierdo de Europa, una pierna de Tierra del Fuego y otra de Tahití”. Desde entonces, la sabiduría antropológica diría que las culturas son ampliamente foráneas en su origen y distintivas localmente en sus patrones<sup>18</sup>. De ahí también las indicaciones del *culturalismo* moderno, que puede ser hallado no sólo en las observaciones de los antropólogos de la vieja época sobre el *indigenismo* y la *recuperación de lo indígena* (Linton, 1943), sino en sus reflexiones sobre sus experiencias etnográficas de aculturación, especialmente entre los nativos americanos. Radin insistió en que, aún aculturados, los nativos americanos permanecían *aborígenes*. Suponer que los cambios que sufrieron fueron “un signo de degeneración, hibridación o declinación”, señaló, “es revelar una ignorancia lamentable de los procesos históricos comunes” (Radin, 1965 [1933]: 121; véase Linton, 1936: 360).

Más tarde, el estructuralismo saussuriano otorgó el argumento sobre el patrón y la fuerza adicional de un valor posicional. Aún impuestas, las prácticas y relaciones externas son necesariamente traídas a una asociación determinante de valores con categorías nativas. En el resultado, adquieren lógicas, inteligibilidades y efectos indígenas. Aunque en teoría la estructura supone ser un concepto antitético a la historia y la acción (*agency*), en la práctica es lo que da sustancia histórica a la cultura de un pueblo y las bases independientes a su acción. Sin un orden cultural no existe ni historia ni acción (*agency*). No estoy hablando de una “cultura

☞ Mi argumento es que los arawak, como cualquier pueblo, se librarían felizmente de la molestia práctica y conceptual representada por un adversario extraño, cuya misma presencia contraviene su propio orden apreciado de las cosas, pero la simple y amarga verdad es que ellos no pueden decir lo que son sin señalar lo que no son. El dilema es que los arawak son, al mismo tiempo, un pueblo aparte de los otros y un pueblo implicado en el más íntimo modo con el origen y la situación presente de los caribes. El dilema es realmente el problema de la identidad cultural.

18. El texto clásico de Kroeber de 1948, *Anthropology*, reflejó el curso teórico de Lowie a Benedict:

En cuanto al origen histórico de sus contenidos... cada civilización es lo que Lowie ha denominado una “teoría de retazos y parches”, un “esbozo de mescolanzas”; pero no parece así para el pueblo en cuestión, ni funciona como tal... El plan o patrón siempre existe... El plan modifica la cultura material que fluye, algunas veces la rechaza, organiza lo nativo y lo foráneo dentro de algo que no es tan discordante (1948: 286; véase también Hershkovits 1945: 155-156; Linton 1936: 340 ss; comparar Boas, 1920: 315).

de resistencia”, tanto como de la resistencia de la cultura. Inherente a la acción significativa de las personas situadas socialmente, la resistencia de la cultura es la forma más pertinente de diferenciación, sin requerir de una política intencional de oposición ni confinada a lo oprimido colonialmente. La gente actúa en el mundo en términos de los seres sociales que son, y no debe olvidarse que desde su punto de vista cotidiano, es el sistema global el que es periférico y no el de ellos<sup>19</sup>.

Sobre lo de las oposiciones complementarias, Simmel señaló que cuando los elementos ya diferenciados son forzados a la

19. Véase Ortner (1995) sobre ‘la dilución de la cultura’ en estudios de resistencia.

unión, el efecto usual es una repulsión más intensa, “una actualización de antítesis que de otro modo no habrían de darse”. “Unificación”, dice,

“es el medio para la individualidad y su emergencia dentro de la conciencia.” ¿Estaba hablando él, de modo premonitorio, de la actual globalización y el descontento con lo local? No, hablaba del sacrosanto imperio romano, cuyas “políticas de dominación mundial... sólo sirvieron para liberar los particularismos de los pueblos, tribus y naciones”. El Imperio contribuyó a su propia destrucción por la individualización que “creó, intensificó y trajo a *conciencia*” (Simmel, 1971[1908]: 275, énfasis adicionado). Resalto la conciencia, la emergencia de la diferencia dentro de la conciencia, porque nos trae de vuelta a las afirmaciones diacríticas de la exclusividad de la cultura entre los pueblos contemporáneos que están volviéndose cada vez más integrados y parecidos.

De nuevo, existen las famosas analogías en Nueva Guinea: la tierra de famosas “culturas prestamistas” de más de setecientos pueblos distintos que “enfáticamente se denominaron a sí mismos” (como dice Gewertz); quienes se diferencian entre ellos sobre el principio de *mipela wan bilas*, los detalles de la apariencia corporal –algo así como el narcisismo de las pequeñas diferencias, dijo como Freud de los Balcanes, que es otro caso pertinente– (Gewertz, 1983: 6; véanse también Errington & Gewertz, 1996: 124n; Lemonnier, 1997). El argumento extraño con el cual concluyo, es que estas afirmaciones culturales son índices de códigos estructurantes fundamentales, modos de orden que son en sí mismos ampliamente imperceptibles todavía, pero que hacen toda la diferencia entre pueblos que son perceptiblemente similares. Tomo una página de Durkheim. Tales objetivaciones

de poderes estructurales, epítomes del orden en sí mismo, son símbolos sagrados. Son signos visibles de una presencia constitutiva invisible. Y como sagradas, dan a la gente un compromiso como también definición. Me atrevo a decir, ¿un sentido de existencia compartida como también de fronteras determinadas?

Durkheim dijo que dios o el espíritu totémico es el modo como los hombres se figuran a sí mismos el poder de una sociedad que constriñe sus conductas y provee sus satisfacciones, de lo cual todavía no saben el dónde o el qué; se trata de aquello de lo cual no tienen experiencia como tal. La “acción social”, escribió, “sigue caminos tortuosos y oscuros, y emplea mecanismos físicos demasiado complejos para permitir al observador común ver de dónde proceden. Mientras el análisis científico no llegue a enseñárselos, los hombres saben muy bien que se actúa sobre ellos, pero no saben quién” (1947: 209). Este fue un cambio sociológico del argumento que hizo Hume acerca de la *causa* en general, al efecto de que la necesidad no es un *datum* de la experiencia. Ni, por supuesto, lo es la totalidad. Del mismo modo, hemos conocido desde hace un tiempo –desde Herder a través de Boas y Lévi-Strauss– que la estructura trabaja en modos epistemológicos. “El ojo observador es el órgano de la tradición” (Benedict). “La visión depende del oído, ya que las personas no descubren el mundo, se los enseñan” (Herder). Construida dentro de la percepción, endémica en la gramática, trabajando en el *habitus*, la estructura es la organización de la experiencia consciente que no es en sí misma conscientemente experimentada. No es fácil de figurar. Después de décadas de hombres blancos, los indios como dijeron al antropólogo Aginsky (1940: 44):

Tu pueblo es difícil de entender. Mi hermano vivió con su gente por veinte años, él dice que estaba acostumbrado a ustedes; pero no puede entender todavía por qué su gente actúa como lo hace. Todos ustedes son iguales en un modo. Nosotros somos todos iguales, en otro modo. ¿Cuál es el problema con ustedes?

Inconmensurable, y todavía lo suficientemente poderoso para establecer la diferencia entre pueblos, para hacernos correctos y a usted equivocado; algo como esto en verdad tiene intimidad con lo sagrado.

Por supuesto, esto también está en el espíritu totémico de

Lévi-Strauss. Manuela Carneiro reconoció que las diacríticas culturales, construidas por oposición, son análogas a los signos de especies de un sistema totémico, así que diferentes pueblos asumen estatus y valores posicionales en órdenes regionales de cultura (1995: 288). En un sentido complementario, Friedman (en prensa) dice que tal cual, las críticas intelectualistas de los artificios de identidad fallan en entender la naturaleza, el alcance y poder de estos signos como clases. La diacrítica funciona por clasificación, por

Vincular una matriz de identificaciones y experiencias locales a categorías de órdenes más superiores, las cuales luego llegan a funcionar como un símbolo unificador. La lógica de la identidad territorial es segmentaria. Se mueve en términos de crecientes coberturas y depende de una práctica de crear campos de seguridad. Expresa una orientación de la vida, una intencionalidad que no puede ser desechada por movimientos intelectuales.

La función clasificatoria es evidente en los signos genéricos de etnicidad, que Barth (1969a) denominó “valores básicos de orientación”. Por ejemplo, “el modo de vida de los fijian, basado en la tierra” (*bula vakavanua*), determinó por oposición “el modo de vida del hombre blanco dependiente del dinero” (*bula vakailavo*), incluye por extensión una variedad de prácticas: jefaturas, parentesco, cierta reciprocidad generalizada (*querques*), aún la cristiandad de Wesley, como sólo los fijianos podrían saberlo. Pero entonces, cualquiera de éstos, funcionando situacionalmente como una diacrítica étnica –el segundo tipo de Barth–, indexa las clases como un modo total de existencia, lo que es por sinécdoque o como prototipo. El efecto puede ser verdaderamente totémico. Gewertz (1983:108) cita el relato de un chambri (Nueva Guinea), cuando el pueblo fue forzado a salir de su isla y asentarse temporalmente con cierta “gente del bosque”. “No llegamos a ser como hombres de la montaña”, dijo el chambri. “Ellos son del bosque y nosotros del agua. Ellos son casuarios<sup>20</sup> y nosotros somos cocodrilos”. Ya mencioné la todavía pertinente y brillante

20. Se trata de aves corredoras de un tamaño menor que el avestruz, de color negro o gris, y que pertenecen a “Oceanía y viven ocultos en los bosques” (*Diccionario Salvat Enciclopédico*. s. f. Tomo II. Salvat. Barcelona) (Nota del traductor).

interpretación de distinciones étnicas de Barth (1969a;1969b). Este autor dice todo lo que he revisado aquí. Incluyendo aquellos signos epítomes que son una condición de la combinación

con la diferenciación cultural étnica, dadas las semejanzas entre los pueblos, tales distinciones no pueden ser establecidas cuantitativa o concretamente. Incluyendo la diacrítica que marca las diferencias culturales podría estar inversamente relacionada con las actualidades aparentes, siendo condicionada más bien por las similitudes. Incluyendo lo astuto de la razón cultural, en la que los intereses instrumentales, como de las elites nativas aculturadas, adaptan y extienden las tradiciones indígenas a situaciones nuevas. Incluyendo lo que los signos de distinción cultural representan, modos de organización más que características de ellas mismas, y que la excelencia es inherente en cada modo. Incluyendo la discriminación de los pueblos que por sus modos de existencia, los signos culturales establecen fronteras delimitadas entre ellas<sup>21</sup>.

Una palabra final acerca de las fronteras. Es irónico –una vez más– que los antropólogos hayan estado últimamente en tanto problema negando la existencia de fronteras culturales, justo cuando muchos pueblos están siendo llamados a marcarlas. El establecimiento de fronteras, conscientemente o de modo conspicuo, ha estado incrementándose alrededor del mundo en relación inversa a las nociones antropológicas que le dan su significación. Pero entonces, el fenómeno es corolario para la emergencia de campos más amplios de estructuración cultural, y la estructura es algo con lo que la antropología, por ahora, se encuentra en oposición. La demarcación local de pueblos es el complemento de un esquema segmentario en expansión, que involucra las objetivaciones de entidades étnico-culturales sobre terrenos regionales, nacionales e internacionales, los cuales usualmente aparecen desde el punto de grupos particulares, como círculos concéntricos de disminución de la comunidad moral (Peltier, 1998; T. Turner, 1991). Que tales colectividades como los “Tolai”, “aborígenes australianos” o aún “Japón” hayan llegado últimamente a establecerse a través de interacciones críticas con pueblos de afuera y fuerzas imperiosas, ha sido algo

21. Los yaqui se llamaron a sí mismos yoeme, un nombre de acuerdo con Spicer, que fue desconocido por los mexicanos que vivieron junto a ellos y que lucharon contra ellos por más de doscientos años. Spicer (1994: 34-35) escribió:

Para los yaqui, el vocablo (yoeme) tuvo un intenso significado e incorporó su sentido del orgullo en ellos mismos y en sus extensas propiedades sobre las tierras fértiles que los mexicanos ambicionaron... Tal vocablo marca una parte de la frontera entre dos pueblos; aquí, un dominio del significado empieza para uno de los dos pueblos y aquí también termina, debido a que no tiene significado para sus vecinos. Para trazar las fronteras de los pueblos es necesario descubrir los símbolos y dominios del significado para cada uno.

que los ha golpeado, aunque ontológicamente ellos parecen no menos auténticos que (decir) la invención de la “clase trabajadora” de Marx y Engels. Por supuesto, estamos hablando de fronteras en el sentido de la determinación de comunidades culturales, no como barreras para el flujo de gente, bienes o ideas. Los individuos podrían aún atravesarlas y llegar a ser otros. Pero sólo así, ellos entonces cambian su *clase*. De nuevo Chambré dice, “no es bueno... que los pueblos del río y los pueblos del bosque debieran vivir juntos. Ellos son de una clase y nosotros de otra” (Gewertz, 1983: 31).

Nótese de nuevo el desplazamiento clasificatorio. El trabajo de frontera de los signos culturales es una realización, en la dimensión social de su estatus lógico como nombres de clase. Las clases son inclusivas y de contrastes, desde entonces también exclusivas. Por la misma razón, la clasificación es un juicio moral: lo que es distinguido, es bueno y correcto para ser así distinguido. Entonces, en un sentido importante, la gente comparte una cultura y está comprometida con ella. Comparten un modo de existencia y llegan a ser una clase o similarmente una especie. En verdad, llegan a ser un pueblo histórico: sujetos y agentes de la historia, con una memoria común, debido solamente a que tienen un destino colectivo. Todavía, en estos días especialmente, su consustancialidad como un pueblo podría ser ampliamente insustancial, basado en principios ordenadores que, lo sabemos desde Boas y Durkheim, normalmente no emergen a la conciencia. De ahí lo sagrado de sus símbolos epítomes, cuyo referente es una presencia invisible, buena y de fuerza cultural.

Existen aquí algunas sugerencias para una mejor razón para vivir y morir con y para ciertos pueblos, más que el hecho de que todos estén leyendo el mismo periódico al mismo tiempo. Pero esa sería otra conferencia. Por el momento, simplemente he tratado de decir dos o tres cosas que sé acerca de la cultura, adoptando la estrategia de que si digo varias cosas, dos o tres podrían ser ciertas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, M. H. 1997. "The transformation of English Studies:1930-1975". *Daedalus*. 126: 105-131.
- AGINSKY, B. W. 1940. "An indian´s soliloquy". *Am. J. Sociol.* 46: 43-44.
- APPADURAI, A.1996. *Modernity at large:cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- ASTON, W. G. (trans.) 1972. *Nihongi :chronicles of Japan from the earliest times to A.D.697*. Charles E. Tuttle. Tokyo.
- BABADZAN, A. 1985. "Tradition et histoire: quelques problemes de methode". *Cah. Orstom, Ser. Sci. hum.* 21: 115-123.
- 1988. *Kastom and nation-building in the South Pacific*. En *Ethnicities and nations*. R. Guidieri, F. Pellizi & S. J. Tambiah (eds). TX:The Rothko Chapel. Austin.
- BARTH, F. 1969a. "Introduction". En *Ethnic groups and boundaries*. F. Barth (ed.). Universitets Forlaget. Bergen-Oslo.
- BATESON, G.1935. "Culture contact and schismogenesis". *Man* (N.S.): 178-183.
- BENEDICT, R. 1932. "Configurations of culture in North America". *Am.Anthrop.* 3: 1-27.
- 1934. *Patterns of culture*. Houghton-Mifflin. Boston.
- BHABHA, H.1994. *The location of culture*. Routledge. Londres.
- BICKFORD,L.1994. *Sumo and the woodblock print masters*. Kodansha International. Tokyo.
- BOAS, F. 1920. "The method of Ethnology". *Am. Anthrop.* 22: 311-321.
- 1938. "Methods of research". En *General Anthropology*. F. Boas (ed.). D. C. Heath. Boston.
- 1966 (1911). *Introduction to handbook of American Indian languages* (published with J.W. Powell, *Indian linguistic families of America north of Mexico*). P. Holder (ed.). Univ. of Nebraska Press. Lincoln.
- BOLITHO, H. 1988. "Sumo and popular culture: the Tokugawa period". En *The Japanese trajectory: modernization and beyond*. G. McCormack & Y.Sugimoto (eds). Cambridge University Press. Cambridge.
- BRIGHTMAN, R. 1955. "Forget culture: replacement, transcendence, relexification". *Cult. Anthrop.*10: 509-546.
- BROWN, M. 1996. "On resisting resistance". *Am. Anthropol.* 98: 729-735.



- BRUMANN, C. (en prensa). "Writing for culture: why a successful concept should not be Discarded". *Curr. Anthropol.* 40. Supplement.
- BURKE, K. 1966. *Language as symbolic action*. University of California Press. Berkeley.
- CARNEIRO, M. (da Cunha). 1995. "Children, politics and culture: the case of Brazilian Indians". En *Children and the politics of culture*. S. Stephens (ed.). Univ. Press. Princeton.
- CARRIER, J. G. (ed.). 1992. *History and tradition in Melanesian anthropology*. University of California Press. Berkeley.
- CASSIRER, E. 1933. "Le langage et la construction du monde des objects". *J. Psicol. normale Pathol.* 30: 18-44.
- . 1955-7. *The philosophy of symbolic forms*. 3 vols. Yale University Press. New Haven.
- CHAPMAN, M. (ed.) 1985. "Mobility and identity in the Island Pacific". *Pacific Viewpoint* 26. Special issue.
- CLIFFORD, J. 1988. *The predicament of culture*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- CUYLER, P. L. 1979. *Sumo: from rite to sport*. Weatherhill. Nueva York.
- DIRLIK, A. 1994. "The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global Capitalism". *Crit. Inq.* 20: 328-356.
- . 1996. "The past as legacy and project: postcolonial criticism in the perspective indigenous historicism". *Am. Ind. Cult. Res. J.* 20 (2): 1-31.
- DRUMMOND, L. 1981. "The serpent's children: semiotics of cultural genesis in Arawak and Trobriand myth". *Am. Ethnol.* 8: 633-660.
- DURING, S. 1993. "Introduction". En *The cultural studies reader*. S. During (ed). Routledge. Londres.
- DURKHEIM, E. 1947. *Elementary forms of the religious life*. Free Press. Glencoe, Ill.
- ELIAS, N. 1978. *The civilizing process: history of manners*. Urizen Books. Nueva York.
- ERIKSEN, T.H. 1993. *Ethnicity and nationalism*. London: Pluto Press.
- ERRINGTON, F & D. GEWERTZ. 1986. "The confluence of powers: entropy and importation among the Chambri". *Oceania.* 57: 99-113.
- . 1996. "The individuation of tradition in a Papua New Guinea modernity". *Am. Anthropol.* 98: 114-126.
- ESCOBAR, A. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press. Princeton.

- FIRTH, R. 1951. "Contemporary British social anthropology". *Am. Anthropol.* 53: 474-489.
- FRIEDMAN, J. 1994. *Cultural identity and global process*. Sage. Londres.
- 1996. "The politics of de-authentication in escaping from identity, a response to 'Beyond identity' by Mark Rogers". *Identities*. 31 (1-2):127-136.
- 1997. "Global crisis, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation". En *Debating cultural hybridity*. P. Werbner & T. Modood (eds). Zed Books. Londres.
- (en prensa). "Indigenous struggles and the discrete charm of the bourgeoisie". *Austral.J.Anthrop.*
- FUKUYAMA, F. 1989. "The end of history?". *The National Interest*. Summer: 3-18.
- GEWERTZ, D. B. 1983. *Sepik River Societies: a historical ethnography of the Chambri and their neighbors*. Yale University Press. New Haven.
- GOLDENWEISSER, A. 1937. *Anthropology: an introduction to primitive culture*. F. Crofts. Nueva York.
- HANDLER, R & J. LINNEKIN. 1984. "Tradition, genuine or spurious". *J.Am.Folk.* 97: 273- 290.
- HANNERZ, U. 1992. *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. Columbia University Press. Nueva York.
- HANSON, A. 1989. "The making of the Maori: cultural invention and its logic". *Am.Anthrop.* 91: 890-902.
- HARRISON, S. 1990. *Stealing people's names: history and politics in a Sepik River cosmology*. University Press. Cambridge.
- HARTMAN, G. H. 1997. *The fateful question of culture*. Columbia University Press. Nueva York.
- HENSEL, C. 1996. *Telling ourselves: ethnicity and discourse in southwestern Alaska*. Oxford University Press. Nueva York.
- HERSKOVITS, M. 1938. *Acculturation: the study of culture contact*. Peter Smith. Gloucester, MA.
- 1945. "The processes of cultural change". En *The science of man in the world crisis*. R. Linton (ed.). Columbia University Press. Nueva York.
- HOBBSAWM, E & T. RANGER (eds). 1983. *The invention of tradition*. University Press. Cambridge.
- HOWE, K. 1977. "The fate of the 'savage' in Pacific historiography". *N. Z. J.Hist.* 11: 137- 154.

- JOLLY, M. 1992a. "Spectres of inauthenticity". *Contemp. Pacific*. 4: 49-72.
- 1992b. "Custom and the way of the land: past and present in Vanuatu and Fiji". *Oceania*. 62: 330-354.
- & N. THOMAS (eds). 1992. "The politics of tradition in Oceania". *Oceania*. 62 (4). Special issue.
- KESING, R. 1982. "Kastom in Melanesia: an overview". *Mankind*. 13: 297-301.
- 1989. "Creating the past: custom and identity in the contemporary Pacific". *Contemp. Pacific*. 1: 19-42.
- 1996. "Class, culture, custom". En *Melanesian modernities*. J. Friedman & J. G. Carrier (eds) (Lung Monogr. Social Anthropol. 3). Lund University Press. Lund.
- KESING, R. & R. TONKINSON (eds). 1982. "Reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia". *Mankind*. 13 (4). Special issue.
- KING, A. D. (ed). 1997. *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- KROEBER, A. L. 1917. "The superorganic". *Am. Anthropol.* 19: 163-213.
- 1948. *Anthropology*. Harcourt, Brace. Nueva York.
- KUPER, A. 1994. "Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology". *Man (N.S.)* 29: 537-554.
- LANGER, S. 1976 (1942). *Philosophy in a new key: a study of the symbolism of reason, rite and art*; third edition (first edition 1942). Harvard University Press. Cambridge, MA.
- LAWRENCE, P. 1984. *The Garia: an ethnography of a traditional cosmic system in Papua New Guinea*. University Press. Manchester.
- LEACH, E. R. 1954. *Political systems of highland Burma*. Harvard University Press. Cambridge MA.
- LEMMONIER, P. 1997. " 'Mipela wan bilas': identité et variabilité socioculturelle chez les Anga de Papouise-Nouvelle-Guinée". En *Le Pacifique sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*. S. Tcherkézoff & F. Douaire-Marsaudon (eds). CNRS Editions. París.
- LINNEKIN, J. & L. POYER (eds). 1990. *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*. University of Hawaii Press. Honolulu.
- LINTON, R. 1936. *The study of man*. D. Appleton-Century. Nueva York.
- 1937. "One hundred per cent American". *Am. Mercury*. 40 (April): 427-429.

- . 1943. "Nativistic movements". *Am. Anthropol.* 45: 230-240.
- LOCKE, A. & B. J. STERN (eds). 1946. *When peoples meet: a study in race and culture contacts*; edición revisada. Hinds, Hayden & Eldredge. Nueva York.
- MCCASKELL, D. 1977. "From tribal peoples to ethnic minorities". En *Development or domestication? Indigenous peoples of Southeast Asia*. D. McCaskill & K. Kampe (eds). Silkworm Books. Cheng Mai, Tailandia.
- MALINOWSKI, B. 1992 (1996). "Myth in primitive psychology". En *Magic, science and religion*. Waveland. Prospect Heights, IL.
- MEILLET, A. 1905-6. "Comment les mots changent de sens". *L'Année sociol.* 9: 1-38.
- MILLER, D. (ed.). 1995. *Worlds apart: modernity through the prism of the local*. Routledge. Londres.
- MURDOCK, G. P. 1951. "British Social Anthropology". *Am. Anthropol.* 53: 465-473.
- MYERS, F. R. 1994. "Culture-making: performing aboriginality in the Asia Society Gallery". *Am. Ethnol.* 21: 679-699.
- NEUMANN, K. 1992. "Tradition and identity in Papua New Guinea: some observations regarding Tami and Tolai". *Oceania*: 295-316.
- NORTON, R. 1993. "Culture and identity in the South Pacific: a comparative analysis". *Man (N.S.)*. 28: 741-759.
- ORTNER, S. 1995. "Resistance and the problem of ethnographic refusal". *Comp. Stud. Soc. Hist.* 37: 175-193.
- PELTIER, P. 1998. "´Alas i And on we go´". En *Pacific answers to Western hegemony*. J. Wassman (ed.). Berg. Oxford.
- PHILIPPI, D. (trans.). 1968. *Kojiki*. University of Tokio Press. Tokyo.
- PRED, A. & M. J. WATTS. 1993. *Reworking modernity: capitalism and symbolic discontent*. Rutgers University Press. New Brunswick, NJ.
- RABINOW, P. (ed.). 1984. *The Foucault reader*. Pantheon Books. Nueva York.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1940. "On social structure". *J. Royal Anthropol. Inst.* 70:1-12.
- RADIN, P. 1965 (1933). *The method and theory of ethnology: an essay in criticism*. Basic Books. Nueva York.
- ROSALDO, R. 1989. "Imperialist Nostalgia". *Representations*. 26: 107-122.
- RUTZ, H. 1987. "Capitalizing on culture: moral ironies in Fiji". *Comp. Stud. Soc. Hist.* 29: 533-557.

- SAHLINS, M. 1991. "The return of the event, again". En *Clio in Oceania*. A. Biersack (ed.). Smithsonian Institution Press. Washington, D. C.
- 1993a. "Cery very fuckabede". *Am. Ethnol.* 20: 848-867.
- 1993b. *Waiting for Foucault*. Prickly Pear Press. Cambridge.
- 1995. *How 'natives' think: about Captain Cook, for example*. University of Chicago Press. Chicago.
- 1999. *Culture in practice*. Zone Books. Nueva York.
- SAPIR, E. 1938. "Why cultural anthropology needs the psychiatrist". *Psychiatry*. 1: 7- 12.
- SARTRE, J. P. 1968. *Search for a method*. Vintage Books. Nueva York.
- SIMMEL, G. 1971. "On individuality and social forms". Donald Levine (ed.). University of Chicago Press. Chicago.
- SPICER, E. H. 1994. "The nations of a state". En *American Indian persistence and Resurgence*. K. Kroeber (ed.). Duke University Press. Durham NC.
- STOCKING, G. W. JR. 1968. *Race, culture and evolution*. Free Press. Nueva York.
- STRATHERN, M. 1995a. "Introduction". En *Shifting contexts* M. Strathern (ed.). Routledge. Londres.
- 1995b. "The nice thing about culture is that everyone has it". En *Shifting contexts*. M. Strathern (ed.). Routledge. Londres.
- TCHERKÉZOFF, S & F. DOUAIRE-MARSAUDON (eds). 1997. *Le Pacifique-Sud aujourd'hui: identités et transformations culturelles*. CNRS Ethnologie. París.
- THOMAS, N. 1990. "Partial texts: representation, colonialism and agency in Pacific History". *J. Pacif. Hist.* 25: 139-158.
- 1991. *Entangled objects: exchange, material culture and colonialism in the Pacific*. Harvard University Press. Cambridge MA.
- 1992. "The inversion of tradition". *Am. Ethnol.* 19: 213-232.
- 1993. "Beggars can be choosers". *Am. Ethnol.* 20: 868-876.
- THOMPSON, L.A. 1998. "The invention of the *Yokozuna* and the championship system, or, Futahaguro's revenge". En *Mirror of modernity: invented traditions of modern Japan*. S. Vlastos (ed.). University of California Press. Berkeley.
- TURNER, J. W. 1997. "Continuity and constraint: reconstructing the concept of tradition from a Pacific perspective". *Contemp. Pacif.* 9: 345-381.

- TURNER, T. 1991. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". En *Colonial situations* G. Stocking (ed.). University of Wisconsin Press. Madison.
- TYLOR, E. B. 1903. *Primitive culture*. 2 vols. (cuarta edición). John Murray. Londres.
- VAN MEIJL, T. 1996. "Historicising Maoritanga: colonial ethnography and the reification of Maori traditions". *J. Polynes. Soc.* 105: 311-346.
- VLASTOS, S. (ed.). 1998. *Mirror of modernity: invented traditions of modern Japan*. University of California Press. Berkeley.
- WARREN, K. B. 1992. "Transforming memories and histories: the meanings of ethnic resurgence for Mayan Indians". En *Americas: new interpretive essays*. A. Stephan (ed.). Oxford University Press. Nueva York.
- WASSMAN, J. (ed.). 1998. *Pacific answers to Western hegemony: cultural practices of identity construction*. Berg. Oxford.
- WEINER, A. B. 1995. "Culture and our discontents". *Am. Anthropol.* 97: 14-21.
- WHITE, L. A. 1949. *The science of culture*. Farrar, Straus & Cudahy. Nueva York.
- WRIGHT, S. 1998. "The politicization of 'culture'". *Anthrop. Today* 14 (1): 7-15.